This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

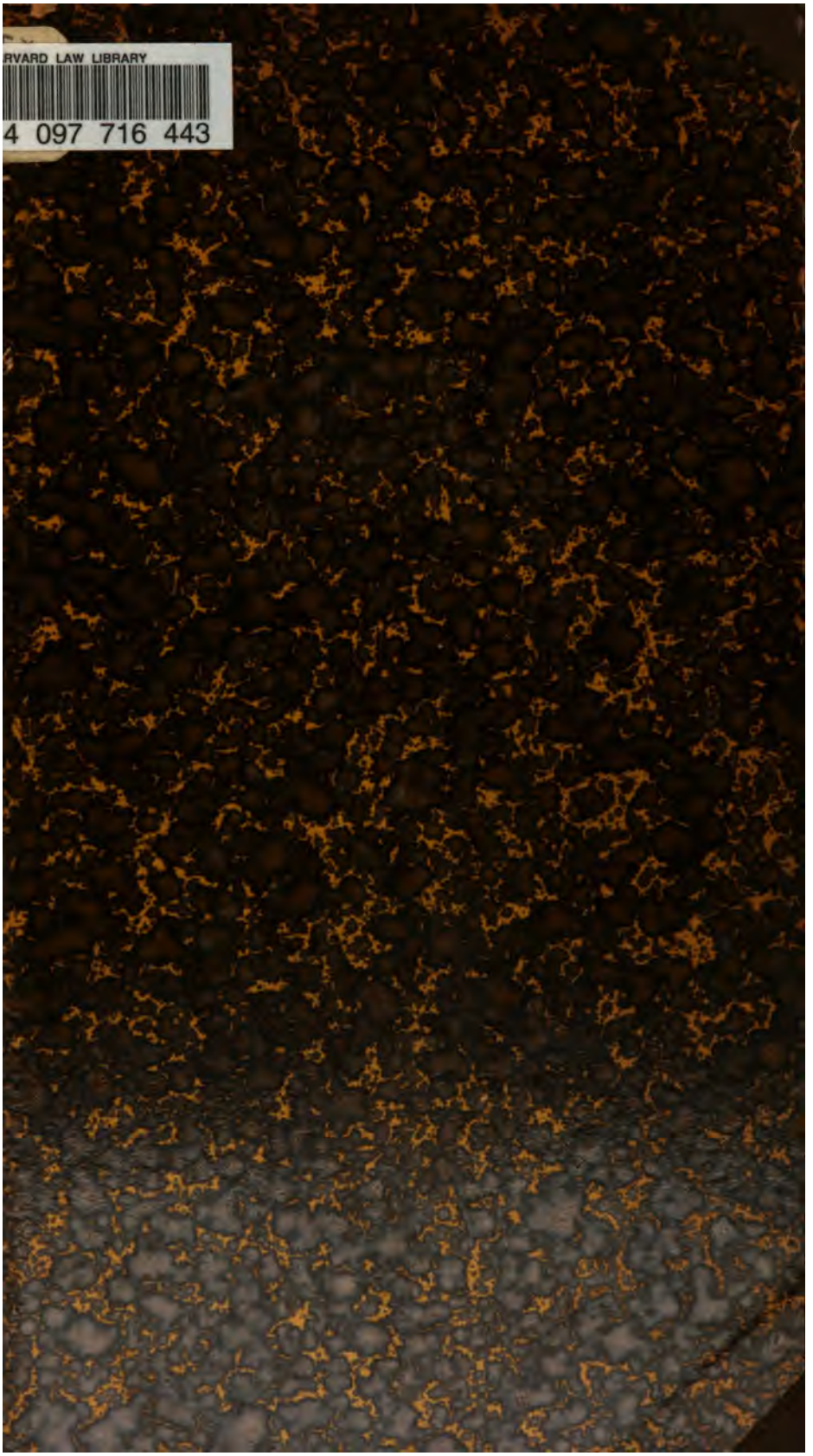
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


RVARD LAW LIBRARY
4 097 716 443

HARVARD LAW LIBRARY

Gift of

James Hunsen Barnard

and

Augusta Barnard

RECEIVED *April 5, 1906*

Germany

Die Anschauungen

von

Staat und Kirche

im Reich der Karolinger

Ein Beitrag zur mittelalterlichen Weltanschauung

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde

der hohen philosophischen Fakultät

der Großherzoglich Badischen Ruprecht-Karls-Universität

zu Heidelberg

vorgelegt von

Heinrich Lilienfein

Heidelberg 1902

Carl Winter's Universitätsbuchhandlung

Mit Genehmigung einer hohen philosophischen Fakultät erscheint nur die Einleitung und Kapitel I dieser Abhandlung als Inauguraldissertation. In ihrem Gesamtumfang erscheint sie als Heft 1 der „Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte", herausgegeben von Erich Marcks und Dietrich Schäfer, im Verlag von Carl Winter's Universitätsbuchhandlung in Heidelberg.

Rec. Okt. 5, 1906

Alle Rechte, besonders das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen, werden vorbehalten.

Inhalt.

Seite

Einleitung:

I. Das Ideal 1

II. Staat und Kirche im fränkischen Reich 6

III. Der Patriziat 9

Erstes Kapitel:

Die Einheit von Staat und Kirche 22

Zweites Kapitel:

Die Trennung von Staat und Kirche 46

Drittes Kapitel:

Die Erhöhung der Kirche über den Staat 83

Einleitung.

I. Das Ideal.

Schwerlich ließe sich aus der gewissenhaften zeitlich geordneten Aufzählung von Thaten das erschöpfende Lebensbild eines Einzelnen gewinnen. Man würde einem solchen Biographen entgegenhalten, daß die Darstellung eines menschlichen Lebens erst dann wertvoll wird, wenn sie außer der Kenntnis seiner Thaten die seiner Beweggründe vermittelt. Letztere scheinen zweifacher Art zu sein: entweder sie wurzeln unmittelbar im Affekt, oder aber sie treten im Licht des Bewußtseins als Leitgedanken auf, die beliebig idealer oder materieller Natur sein können.

Der Philosoph, der im Besonderen das Allgemeine, im Zeitlichen das Zeitlose sucht, löst die Gesamterscheinung des Menschen in Wille und Vorstellung auf. Auch der Historiker, mag er nun ein Einzelleben oder das Leben eines Volkes begreifen wollen, wird sich der prinzipiellen Wahrheit dieser Analyse nicht verschließen und versuchen, diese Erkenntnis für sich nutzbar zu machen.

Was für Vorstellungen sind es, die ihm für seine Untersuchung vorliegen? Nicht sind es jene primären Vorstellungen, die der Verstand gewohnheitsmäßig erzeugt und die Vernunft zum alltäglichen Weltbild vereinfacht: es sind Vorstellungen von Vorstellungen, und unter diesen die besonderen, nach denen ein Einzelner oder eine Mehrheit ihr Verhalten innerhalb jenes Weltbildes motivieren, d. h. ihre Thaten sich und anderen zweck-

voll erscheinen lassen. Sie mögen nach solcher Bestimmung *Anschauungen* heißen. Sofort leuchtet die Schwierigkeit des Unternehmens ein: der Stoff des Historikers widerstrebt der Einführung des philosophischen Ergebnisses. Jedes Menschenleben, das er zu fassen sucht, giebt ihm von neuem das unlösliche Rätsel einer engen und wirren Verstrickung von That und Gedanke, einer Wechselbeziehung, deren völlige Enthüllung ihm immer versagt sein muß. Das Rätsel steigert sich ins Unermeßliche, wenn nicht mehr nur das Einzel-, sondern das Völkerleben zum Gegenstand seiner Forschung wird. Er wird darum auf jene Erkenntnis nicht verzichten; er erinnert sich, daß der Mensch sich selbst erst aus seinen Thaten kennen lernt, daß somit die *That* der „*Meinung von der That*" und damit jeder Vernunftauslegung voraufgeht. Jene Scheidung von Motiven in rein affektvolle und in bewußte ist somit nur scheinbar: auch die höchsten ethischen und religiösen Ideale wurzeln in *einem* Boden mit den genannten Affekthandlungen: in der Willensbeschaffenheit.

Das *negative* Resultat steht fest: Die Anschauung, im erläuterten Sinn verstanden, ist nur der Gedankenreflex von Willensakten; es wird also *nicht* gelingen, einen selbständigen, abgeschlossenen *Geschichtsbereich der Anschauungen neben den der Thaten* zu stellen, einfach deshalb nicht, weil die Grenze beider Gebiete wohl für die philosophische Selbstbesinnung, nicht aber für die historische Beurteilung besteht. Die Verknüpfung, die sich dem Historiker darstellt, ist so innig, daß sie, wie für die ontogenetische Einzelentwicklung, so für die philogenetische Gesamtentwicklung geradezu als eine *Einheit* erscheint.

Dem negativen Ergebnis steht eine doppelte *positive* Erwägung gegenüber: einmal enthält die geschichtliche Überlieferung *Thaten und Anschauungen*; dann aber, und diese Thatsache ist entscheidend, jener Kreis von Anschauungen, der sich im Ein-

zelleben und in dem eines Volkes zu Idealen auszureifen vermag, ist eine Macht, die, obwohl von Thaten ausgelöst, ihrerseits Ursache von Thaten werden kann und muß. Die Handlung kann das Verständnis für die Anschauung, aber auch ebensogut umgekehrt, die Anschauung das Verständnis für die Handlung erschließen.

Es unterliegt keinem Zweifel: Thaten müssen die Grundlage historischer Darstellung sein, weil sie nicht nur die häufigste, sondern auch die bestimmteste Sprache der Vergangenheit reden. Nichtsdestoweniger gebührt den Anschauungen die unentbehrliche zweite Stellung: sie dienen der Ergänzung. Die Verwebung beider Faktoren gewährleistet auch den Anschauungen ihre Geschichte; sie rechtfertigt den Versuch, die Vorstellung von bestimmten politischen Verhältnissen geschichtlich zu erfassen. Vielleicht vermag die folgende Untersuchung zu erweisen, daß eine so verstandene „Geschichte der Anschauungen", die der Grenzen ihres selbständigen Wertes sich bewußt bleibt, das historische Urteil über einen Zeitraum nicht allein ergänzt, sondern auch vertieft.

Politische Anschauungen sind überall dort, wo sie mehr als oberflächliche Meinungen sind, die Ausschnitte aus einer Gesamtauffassung des Lebens, d. h. aus einer mehr oder minder klaren Weltanschauung. So gewiß dieser Zusammenhang ist, so schwierig dürfte in den meisten Fällen sein Erweis sein. Für das Mittelalter liegt er überraschend klar. Gleich die ersten nachchristlichen Jahrhunderte haben die Glaubensthatsache des Christentums: die Erlösung der Menschheit — benutzt, um von ihr aus die Vorstellung der gesamten Menschheitsgeschichte zu redigieren. So vollzog sich der enge Gedankenbund von Christentum und Geschichte, der eben die Eigenart der mittelalterlichen Weltanschauung ausmacht. In ihr verschmilzt die politische Anschauung mit der religiösen zu erstaunlicher

Einheit. Genau dort liegt die Geistesgrenze zweier Zeitalter, wo ein Bruch dieser Einheit sich offenbart. Der Zweiheit von Gedankenfaktoren, aus denen sie sich mischt, entspricht eine Zweiheit der menschlichen Gesellschaftsformen: Staat und Kirche. Rückwirkend wird die Folge sein, daß das mittelalterliche Ideal — dieses Wort befaßt, was oben Weltanschauung hieß — jene gesellschaftliche Zweiheit in seiner theoretischen Einheit gelöst sieht.

Die Erinnerung an bestimmte geschichtliche Erscheinungen erläutert unsere allgemeine Aufstellung.

Eine erste Betrachtung wird sich mit dem Satze begnügen, daß das Christentum nicht im stande gewesen sei, die Zersetzung des römischen Weltreichs aufzuhalten. Von dem unerquicklichen Schauspiel einer zusammenbrechenden Kultur richtet sie den Blick hoffnungsfreudig auf den elementaren Vorstoß der nordischen Volksmassen, um in ihnen zuerst die würdigen Vertreter der jungen christlichen Glaubens- und Gedankenwelt zu begrüßen. Für eine solche Auffassung ergiebt das 5. Jahrhundert die deutliche Scheidelinie zweier Zeitabschnitte, die wir als Altertum und Mittelalter zu nennen gewohnt sind. Für sie liegt der Schwerpunkt in dem Eintritt neuer und zwar germanischer Volksenergien in die abendländische Geschichte, in dem Übergang der europäischen Hegemonie vom Romanen zum Germanen.

Das gewonnene Ergebnis erfährt bei verschärftem Blick seine Berichtigung. Wohl vollzieht sich im Zusammenbruch des römischen Reichs der gewaltige Sturz romanischer Schöpfung, aber über den Trümmern erhebt sich ein neuer, gleichgewaltiger und wiederum romanischer Riesenbau: diesmal ein Ideenbau, dessen Wesen der Name «Civitas Dei» ausspricht. Was diese Neuschöpfung sofort als romanisch kennzeichnet, ist ihre weltherrschaftliche Strebung und ihre vollendete staatliche Gliederung. Den geschichtlichen Unterbau und namhafte Züge der Gottes-

vorstellung entlehnt sie beim Judentum; ihr religiöser Kern ist eine Lehre der Selbstverleugnung und Weltverachtung, dem Judentum so diametral entgegengesetzt, daß der Geschichte eine Deutung des Zusammenhangs versagt bleibt.

Aber nicht mit einem Ideal allein hatte sich der praktische, staatsbildnerische Sinn des Romanen begnügt; „an die Stelle des Schattenbildes des himmlischen Staates ließ er die wirkliche Darstellung desselben treten“[1]: er schuf die römische Weltkirche. Es war der große Gregor, der folgerichtig die bedeutungsvolle Gleichung von Kirche und Civitas Dei zog.[2]

Jetzt erst erschließt sich, daß mit dem Verfall des römischen Weltreichs die Frage der europäischen Hegemonie nicht entschieden war. Nicht mit einer jungfräulichen, unberührten Gedankenwelt schloß der Germane seinen Bund, sondern mit einem romanischen Ideal. Er übernahm es kritiklos, im Zwang der geschichtlichen Notwendigkeit; andachtsvoll trat er zugleich in die weiten Hallen der römischen Kirche. Innerhalb dieser Kirche und jenes Ideals, das ihm fremde Hand bestimmt umschrieben hatte, mußte er, wenn überhaupt, seine staatliche Existenz sich begründen. Er begann eine Aufgabe, die nicht zu lösen war. Schon ein erster Versuch mußte die Unmöglichkeit enthüllen. Als ein solcher ergiebt sich das Karolingische Reich. Im folgenden wird unternommen, die Gedanken dieser Epoche über das Verhältnis von Staat und Kirche geschichtlich zu entwickeln, um darzulegen, daß, parallel mit der Geschichte der äußeren Ereignisse, die Geschichte der Anschauungen die innere Unhaltbarkeit einer solchen Staatsgründung offenbart.

[1] J. Biegler, Die Civitas Dei des heil. Augustinus, Paderborn 1894, S. 69. H. Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887, S. 149.

[2] Harnack, Grundriß der Dogmengeschichte, 3. Auflage, Freiburg i. B. 1898, S. 279.

II. Staat und Kirche im fränkischen Reich.

Nirgends läßt sich so deutlich als in Gallien das Emporwachsen und Erstarken der Kirche parallel mit dem Niedergang des alten Reiches verfolgen. In dem Maße, als die Bevölkerung den Halt des Staatsschutzes und der Staatsverwaltung verlor, scharte sie sich um ihre Bischöfe, die recht eigentlich zu Herren der Städte wurden. War ja doch „die Kirche die einzige Institution, welche die große Umwandlung aller Zustände unverändert überdauert hatte".[1] Diese Entwicklung, begleitet von einer raschen Zunahme des Kirchenvermögens, erfuhr eine wertvolle Gewährleistung durch den Übertritt Chlodovechs zum Christentum. Hochwichtig war die Frage, wie sich das Verhältnis der beiden Mächte, des jugendlichen Frankenstaats und der aufblühenden Kirche, gestalten würde. Die Bedingungen, unter denen sich jetzt weltliche und geistliche Gewalt gegenübertraten, waren neu und eigenartig: „Die Kirche, welcher sich Konstantin anschloß, war eine Korporation innerhalb des Reiches; die Kirche dagegen, von welcher Chlodovech getauft wurde, war ein Organismus, der sich weit über die Grenzen seines Reiches hinaus erstreckte: sie trat dem Staat als eine von ihm unabhängige Macht gegenüber."[2] Die Frankenkönige zeigten sich der schwierigen Aufgabe gewachsen. Noch war innerhalb der fränkischen Kirche der Universalgedanke zu jung, als daß man über die Betonung einer rein religiösen Zusammengehörigkeit hinausgekommen wäre. Der germanische Staatsgedanke, gegründet auf das Treuverhältnis von König und Volk, war viel zu mächtig, als daß er nicht auch die Kirchenpolitik der fränkischen Könige bestimmt hätte. Sie ließen die moralische Autorität der Bischöfe unangetastet, liehen vielmehr der Kirche kräftigen Schutz. Andererseits aber sicherten sie sich in

[1] Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, 2. Aufl., Leipzig 1898, I, S. 132.

[2] Hauck, l. c. S. 114.

vollem Maße die Kirchenhoheit und entzogen der Kirche den Charakter einer Universalweltkirche.[1] Die Bischöfe traten in die Reihe der Unterthanen. Von einer Gleichstellung geistlicher mit weltlicher Macht war nicht die Rede. Dafür zeugen die Worte Gregors von Tours an Chilperich I.: «Si quis de nobis, o rex, iustitiae tramitem transcendere voluerit, a te corrigi potest; si vero tu excesseris, quis te corripiet?»[2] Eine natürliche Folge dieses „Staatskirchentums"[3] war es, daß nicht nur Berufung der Konzilien und Bestätigung der Konzilsbeschlüsse Sache der Könige wurde, sondern auch die anfängliche Bestätigung eines von Klerus und Laien gewählten Bischofskandidaten in freies königliches Ernennungsrecht überging.[4]

Entsprechend gestaltete sich auch das Verhältnis zum Papsttum. Gern erkannte das Königtum Rom als höchste Instanz für schwierige Lehr- und Glaubensfragen an; aber es dachte nicht daran, ihm jurisdiktionelle oder disziplinare Befugnisse gegenüber dem fränkischen Klerus einzuräumen.[5] Seit Anfang des 7. Jahrhunderts stockte der Verkehr zwischen Frankenland und Rom völlig und fand erst um 720 eine neue dauernde Belebung.

So war es der fränkischen Königspolitik gelungen, auch die Kirche mit dem germanischen Staatsgedanken zu durchdringen. Der Staat hatte auf der ganzen Linie seine Obergewalt gewahrt und die Kirche in dienende Stellung herabgedrückt. Den Schaden hatte nicht er, sondern die Kirche: die Metropolitanverfassung zersprang, der Klerus verweltlichte. Nur eine tiefgreifende Reformation konnte weiterem unheilbarem Verfall vorbeugen.

---

[1] R. Weyl, Das fränkische Staatskirchenrecht zur Zeit der Merowinger, Breslau 1888, S. 7. E. Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts, Straßburg 1878, Band II, S. 54, 185.

[2] MG. SS. Rer. Mer. I, S. 211 (Hannover 1885).

[3] P. Hinschius, Staat und Kirche, Freiburg 1883, S. 194.

[4] Weyl, l. c. S. 17, 25, 60. Loening, S. 35, 130, 185.

[5] Weyl, l. c. S. 11. Hauck, l. c. S. 408. Loening, l. c. S. 63.

Der Reformator erschien in Bonifatius. Außer einer Stärkung des Glaubens und des kirchlichen Gefüges brachte er den Franken das römische Weltkirchentum. Am 30. November 722 weihte ihn Gregor II. zum Bischof für fränkisches Gebiet. Seine letzte Synode hielt er im Frühjahr 747; dort erklärte der fränkische Klerus feierlich und einstimmig: «fidem catholicam et unitatem et subiectionem Romanae ecclesiae fine tenus vitae . . . velle servare; sancto Petro et vicario eius velle subici; . . . metropolitanos pallia ab illa sede quaerere, et per omnia praecepta sancti Petri canonice sequi desiderare.»[1] Sind auch die Beschlüsse jener Synode niemals ausgeführt worden: sie krönen gleichwohl das Lebenswerk des Bonifatius; der fränkische Klerus war endgiltig in die römische Weltkirche einbezogen.

Wie verhielten sich zu dieser Neugestaltung die fränkischen Fürsten? Karl Martell ließ den Bonifatius gewähren, ohne ihn zu fördern. Er las das päpstliche Empfehlungsschreiben mit derselben Gleichgültigkeit, wie 17 Jahre später die Gesuche Gregors III. um Hilfe gegen die Langobarden. Erst Karlmann und Pippin, seine Nachfolger, traten aus dieser politisch klugen Zurückhaltung heraus. In Austrasien und Neustrien wurden Reformsynoden gehalten. Freilich vollzogen sie sich anders, als Papst Zacharias erwartete, nämlich je unter Vorsitz der Fürsten, nicht unter dem seines Legaten Bonifatius. Was beschlossen wurde, galt nur, weil sie es genehmigten.

War so von einer Erschütterung des staatlichen Übergewichts, einer Umgestaltung der rechtlichen Verhältnisse nicht die Rede[2], so trieb doch die Vertiefung und universale Erweiterung des kirchlichen Gedankens im Verein mit den äußeren Ereignissen

[1] Jaffé, Bibliotheca Rerum Germanicarum, Berlin 1864 ff., Band III, Monumenta Moguntina, Ep. 70, S. 101 und Ep. 67, S. 193.

[2] Hauck, l. c. S. 509.

unaufhaltsam in der eingeschlagenen Richtung vorwärts. Die Anerkennung Roms als der höchsten moralischen Autorität konnte nicht glänzender geschehen, als wenn Pippin die Zustimmung des Papstes zur Entthronung des letzten Merovingers einholte: wie hoch mußte der Apostelfürst in der Schätzung des fränkischen Volkes gestiegen sein, wenn eine so selbstbewußte Natur wie Pippin zur Rechtfertigung eines politischen Schrittes nicht nur seine Billigung nicht entbehren wollte, sondern sogar glaubte, den Thronwechsel auf die Autorität des Papstes stützen zu müssen! Es war nur natürlich, wenn zwei Jahre später, im Oktober 753, Papst Stephan II. im Frankenreich bei jenem Fürsten, dem die Anerkennung seines Vorgängers Zacharias so wertvoll gewesen war, sich Hilfe gegen die Bedrängnis der Langobarden erbat. Auf der Pfalz zu Ponthion, in den Januartagen des Jahres 754, trafen sich König und Papst. Hier und auf dem wenige Monate später zu Quierzy abgehaltenen Reichstag wurde jenes denkwürdige Schutzverhältnis zwischen Königtum und Papsttum begründet, das die Grundlage des mittelalterlichen Kaisertums geworden ist. Der mächtigste Volksbeherrscher des Abendlandes und das Oberhaupt der universalen Kirche waren sich so nahe getreten, daß eine Auseinandersetzung über die beiderseitigen Machtsphären unvermeidlich war. Sie fand den, wenn man so sagen darf, „staatsrechtlichen" Ausdruck in eben jener Schutzpflicht, die der fränkische König dem Papsttum gegenüber antrat. Mit der Betrachtung ihres Gedankengehalts erschließt sich unser Thema.

III. Der Patriziat.

Der Bilderstreit zerriß die ideelle Gemeinsamkeit von Byzanz und Rom. Zwar dauerte die politische Abhängigkeit fort bis

794[1], um sich aber bei der zunehmenden Ohnmacht des Exarchen von Ravenna mehr und mehr zu lockern. Mit der Übernahme zahlreicher öffentlicher, staatlicher und namentlich städtischer Aufgaben trat die reiche Kirche in die Lücken ein, welche die desorganisierte kaiserliche Verwaltung offen ließ.[2] Nichts war natürlicher, als daß die Bevölkerung Roms im Angesicht der verhaßten Langobarden, die mit dem Herzogtum von Spoleto als einem gefährlichen Keil ständig die schmale Verbindung zwischen Rom und Ravenna bedrohten, immer enger unter der einzigen Macht sich zusammenschloß, die den nationalen Gedanken vertrat: unter dem Papsttum.[3] War es auch vor allem der Primat Petri, auf den die Päpste ihre kirchliche Machtstellung begründet hatten, so vergaßen sie doch nicht, „die Würde der Stadt Rom" als einen wichtigen Mitgrund für diese Stellung geltend zu machen.[4] Und gerade das Bewußtsein von der historischen Würde der ewigen Stadt war es auch, was den nationalen Stolz der römischen Bevölkerung ausmachte. Von Generation zu Generation lebte die Idee des Imperiums in den Köpfen fort: „kein Römer konnte den Zustand Italiens anders denn als einen vorübergehenden Notstand betrachten".[5]

So wuchs das Papsttum in eine politische Stellung hinein, die durch den Reichtum des Patrimoniums ihre materielle Grundlage erhielt. Wie einst die Provinzen das kaiserliche Rom, so ernährten jetzt die Patrimonien das päpstliche.[6] Mit der Or-

---

[1] Harnack, Das Karolingische und das Byzantinische Reich in ihren wechselseitigen politischen Beziehungen, Göttingen 1880, S. 7.

[2] L. M. Hartmann, Geschichte Italiens im Mittelalter, Leipzig 1897 ff., I, S. 374 ff.

[3] Döllinger, Das Kaisertum Karls des Großen und seiner Nachfolger, München 1864 (Münch. histor. Jahrb. 1865), S. 182.

[4] Langen, Geschichte d. röm. Kirche von Nikolaus I. bis Gregor VII., Bonn 1892, S. 15.

[5] Döllinger, l. c. S. 317. [6] Hartmann, l. c. II, 1, S. 151 ff.

ganisation der Wohlthätigkeit und der Naturalverſorgung des Heeres trat der Papſt in die Erfüllung wichtiger Staatsaufgaben. Langſam aber ſtetig vollzog ſich im 7. Jahrhundert die Entſtehung eines ſelbſtändigen römiſchen Verwaltungsgebiets. Es entſtand jenes eigenartige Gemeinweſen, das als «Romanorum Res publica» oder «Sancta Res publica» in den Quellen auftaucht. Für unſere Zeit bedeutet der Begriff nur den römiſchen Dukat oder das römiſche Stadtgebiet.[1] Mit dem Beginn des 8. Jahrhunderts war der Papſt auf dem beſten Weg, ſouveräner Herrſcher in Mittelitalien zu werden.

Dieſe Entwicklung geriet durch das feindliche Vordringen der Langobarden in Gefahr. Papſt Gregor III. nahm bei den entſtandenen Verwicklungen die Partei der Herzoge von Benevent und Spoleto; die Folge war, daß König Liutprand 739 Rom belagerte. Von Byzanz war keine Hilfe zu erwarten; jetzt entſchloß ſich der Papſt zum entſcheidenden Schritt: „er gab der päpſtlichen Politik die beſtimmte Richtung nach dem Weſten".[2] Was Karl Martell Gregor III. abſchlug, gewährte 15 Jahre ſpäter ſein Sohn Pippin Stephan II.: er übernahm den Schutz des Papſttums und des römiſchen Dukats gegen die Langobarden.[3]

Über den Inhalt der mündlichen Abmachungen von Ponthion, der verlorenen Urkunde von Quierzy, iſt viel geſtritten worden. Die Frage des Umfangs der Verleihung Pippins braucht hier nicht neu aufgeworfen zu werden. Nach den zuſammenfaſſenden Unterſuchungen Lindners enthielt die Urkunde von Quierzy „nur ein allgemein gehaltenes Verſprechen, die Gerechtſame des heiligen Petrus zurückzubringen".[4] Eine genaue Umſchreibung des den Päpſten zugeſicherten Gebiets unterblieb;

[1] Lindner, Die ſogenannten Schenkungen Pippins, Karls des Großen und Ottos I., Stuttgart 1896, S. 23.

[2] Hauck, l. c. S. 499. [3] S. o. S. 8. [4] Lindner, l. c. S. 79.

als Inhalt der «iustitia beati Petri», wie sie in den Papstbriefen des 8. Jahrhunderts so häufig wiederkehrt[1], wird — wie sich aus der kritischen Untersuchung der strittigen Quelle durch Scheffer-Boichorst ergiebt — das Papsttum von Anfang an die ganze „römische Republik", d. i. das gesamte, ehemals byzantinische Gebiet von Mittelitalien betrachtet haben.[2]

Wie war nun das neue Verhältnis zwischen König und Papst gedacht? Am 28. Juli 754 wurde König Pippin mit seinen Söhnen Karl und Karlmann durch die Hände des Papstes Stephan gesalbt und geweiht[3], eine Handlung, deren erstes Auftreten im fränkischen Reiche schwerlich ohne Mitwirkung des Bonifatius erfolgte, der sie als angelsächsischen Brauch kannte, und der zugleich der rührige Förderer des päpstlichen Einflusses war. Die nächstliegende Bedeutung dieses Moments liegt in der nochmaligen feierlichen Legitimierung des Karolingischen Hauses durch den Papst, der denn auch den fränkischen Adel streng verpflichtete: «ut numquam de alterius lumbis regem in aevo praesumant eligere».[4] Diese confirmatio der Karolingerherrschaft war eine wertvolle Gefälligkeit, die Stephan dem König erwies. Mit ihr ist die Bedeutung der Salbung noch nicht erschöpft. Schon in der Clausula selbst heißt es vom Hause Pippins: «divina pietas exaltare dignata est».[5] Der Sinn dieser Worte klärt sich, wenn man die Auffassung der Salbung in den Papstbriefen verfolgt. Stephan II. schreibt 755 an Pippin und seine Söhne: «Super turbas populorum et multarum gentium isdem rex regum et dominus domi-

---

[1] So z. B. Jaffé, Bibliotheca, Bd. IV, Monumenta Carolina, Ep. 6, S. 35, Ep. 7, S. 38, 40, 41 und Ep. 14, S. 72 u. f. f.

[2] Lindner, l. c. S. 23, 30, 41. Scheffer-Boichorst in den Mitteilungen des Instituts f. österr. Geschichtsforschung V (1884), S. 200.

[3] MG. SS. XV, S. 1. De unctione P. regis nota.

[4] l. c. [5] l. c.

nantium salvos vos instituit, ut per vos sancta Dei ecclesia exaltetur»[1] und im selben Brief «ideo vos Dominus . . . unxit in reges, ut per vos sancta sua exaltetur ecclesia»[2], und noch deutlicher «prae ceteris regibus et gentibus vos suos peculiares faciens». Nimmt man dazu eine Äußerung Pauls I. aus seinem Briefe an Karl und Karlmann vom Jahr 763: «vos quippe Dominus elegit prae omnibus regibus et liberatores sanctae suae catholicae et apostolicae constituit ecclesiae et in reges per manus beati Petri ungui dignatus est»[3] und eine solche Stephans III. (an dieselben Fürsten 769/770): «perfecti estis christiani et gens sancta atque regale estis sacerdotium . . . quia oleo sancto uncti . . . caelesti benedictione estis sanctificati»[4], so ergiebt sich, was gemeint ist. Das karolingische Königtum ist durch die päpstliche Salbung zu einer besonderen, erhabenen Sendung geweiht worden; es ist durch sie nicht nur legitimiert, sondern auch emporgehoben worden. Eben diese Bevorzugung, seine religiöse *ideale* Sendung legte ihm die *reale* Verpflichtung auf, die «iustitia beati Petri» zu gewährleisten. Der Papst war derjenige, der allein — durch die Salbung — die Auszeichnung verleihen konnte. Mußte das nicht von Anfang an eine — wenn auch zunächst nur geistliche — Überhöhung des Papsttums über das Königtum bedeuten? Hier trat eine eigentümliche, gewiß nicht bewußt konstruierte Abhilfe in die Lücke des Gedankenganges: nicht der Papst, sondern der heilige Petrus war der eigentliche Verleiher der neuen Würde; in seinem Namen — auf mittelbaren Befehl Gottes — hatte der irdische Stellvertreter die Weihe vollzogen.[5] Der Papst erschien

[1] Jaffé IV, Ep. 7, S. 38. [2] l. c. S. 41. [3] Ep. 26, S. 104.
[4] Ep. 47, S. 160. Außerdem: Ep. 6, S. 36. Ep. 13, S. 71. Ep. 16, S. 76. Ep. 33, S. 118. Ep. 36, S. 126. Ep. 44, S. 147/148.
[5] Ep. 45, S. 152.

jetzt als zweiter Mittelsmann: Gott gab Petrus den Auftrag und Petrus erledigte denselben durch die irdischen Hände des Papstes. Das Verhältnis gewinnt dadurch nicht an Klarheit. Wo uns eine staatsrechtliche Normierung erwünscht wäre, tritt eine spirituelle Verflüchtigung ein.

Und doch war die verworrene Anschauung vielleicht ein unbewußter Niederschlag der thatsächlichen Stellung beider Gewalten: des Königtums und des Papsttums.

In Wirklichkeit trat der Papst als demütig Bittender vor den Frankenherrscher. Wenn eine wenig spätere Nachricht ihn mit Asche auf dem Haupt und auf dem Boden liegend Pippin anflehen läßt[1], so schmückt sie vielleicht den Vorgang dramatisch aus, charakterisiert aber treffend die Sachlage. Der bettelnde Papst mußte sich selbst zu dürftig vorkommen, um seine eigene Person als gleichberechtigten Kontrahenten neben den Inhaber so beträchtlicher Macht zu stellen. Er trat bescheiden zurück und schob die Gestalt des heiligen Petrus ein. Die überirdische Persönlichkeit des Apostels stand über beiden, über Pippin nicht minder als über ihm. Vielleicht tritt es nirgends so deutlich zu Tage, wie sehr schon im frühesten Mittelalter die religiöse Erwägung die politische überwog. Wäre es anders gewesen, der Papst hätte an dem Erfolg seines Hilfegesuchs verzweifeln müssen.

Petrus hatte den Frankenkönig zu seinem Dienst ausersehen. Diese Erwählung hatte er ihm durch die Gnade der Salbung kundgethan; jetzt war es am König, sich für solche Bevorzugung erkenntlich zu zeigen. Aus dem „helfen wollen" wurde ein „helfen dürfen": es handelte sich um eine Glaubens-

[1] MG. SS. I, S. 293. Vergl. dazu Ep. 9, S. 51 (Stephan II. an Pippin 756): «peto te et . . . provolutus terrae et tuis vestigiis me prosternens . . . coniuro . . .»

probe[1], zu der ihm der Heilige Gelegenheit bot. Zu ihrer Erfüllung trat der König in ein Treuverhältnis zum Apostel. Es ist schwer zu entscheiden, ob das romanische Papsttum mit Absicht gerade diese echt germanische Treuvorstellung in den Gedankengang einführte, um dem Franken seine Aufgabe mundgerechter zu machen. Das Papstbuch berichtet, daß zu Ponthion der König dem Papst einen Eid geleistet habe: «omnibus mandatis eius .... sese totis nisibus obaudire».[2] Ist ein solcher Eid thatsächlich geleistet worden, so wurde er, wie nach dem Vorhergehenden zweifellos ist, dem heiligen Petrus in die Hand des Papstes geschworen und bezog sich nur auf die jetzt eben zu leistende Hilfe, ohne das Gesamtverhältnis bekräftigen zu wollen, in dem die Beziehung beider Gewalten der Anschauung sich darstellte. Dieses scheint vielmehr in einem allgemein gehaltenen Treuversprechen seinen Ausdruck gefunden zu haben, und zwar so, daß Pippin dem Apostel Treue gelobte, mit andern Worten: er trat in seinen Dienst. Dafür spricht die Art, wie die Päpste späterhin an die Vorgänge von Ponthion mahnen: «polliceri», «promittere» und «spondere» sind die üblichen Worte, die sie den Königen vorhalten.[3] Paul I. redet auch wohl von «foedera», welche sein Vorgänger Stephan mit den fränkischen Fürsten geschlossen habe[4], aber an einen Eid wird nie gemahnt; derselbe Papst spricht in einem Brief an Pippin (zwischen 761/66) geradezu von «fidei pollicitatione ... quam beato Petro principi apostolorum nostroque praedecessori .... Stephano papae spopondistis». Die «fides» als Treue meint auch schon Stephan II., wenn er den Söhnen Pippins mit Anlehnung an eine Bibel-

[1] Ep. 2, S. 16. Ep. 7, S. 38.

[2] Duchesne, Liber pontificalis, Paris 1884, I, S. 448.

[3] Ep. 6, S. 35. Ep. 7, S. 38.

[4] Ep. 12, S. 67.

ſtelle (2. Tim. 4, 7) wünſcht, ſie möchten am jüngſten Tag ſprechen können: «Domine noster, princeps apostolorum beate Petre, ecce nos clientuli tui, cursum consumantes fidem servantes tibi ecclesiam Dei a superna clementia tibi commendatam . . . defendentes . . . liberavimus».[1] Erſchöpfender wird dieſes geiſtliche Treuverhältnis nirgends gekennzeichnet. Wird an unzähligen anderen Stellen der Apoſtel «protector» oder «fautor» der fränkiſchen Könige, genannt oder heißt er ſie gar einmal ſelbſt «adoptivos filios»[2] oder «peculiares suos»[3], ſo können ſolche allgemeine Bezeichnungen nur den beſchriebenen Charakter der Verbindung beſtätigen.

Die reale Verpflichtung, welche der übernommene Dienſt in ſich ſchloß, iſt oben geſtreift worden.[4] Seine ideale Seite kam in dem ſtändigen Zuſatz: «ad exaltationem sanctae Dei ecclesiae» zum Ausdruck. Wer die Kirche des Apoſtels und damit das «fundamentum et caput omnium Christianorum»[5] ſchützte und förderte, war zugleich mitthätig an der Feſtigung des hierarchiſchen Geſamtbaues.

Dieſe Mitarbeit übernahm der fränkiſche König als Anwalt des heiligen Petrus: «omnes suas causas vobis commisit» und «nos infelices juxta dominicum praeceptum egimus, et omnes causas beati Petri vobis commendavimus», ſchreibt Stephan II. 755 an Pippin und ſeine Söhne. Dasſelbe beſagen die ſo oft wiederkehrenden Namen «defensor» und «liberator» und endlich auch der Titel «patricius» oder vollſtändiger «Romanorum patricius».[6] Der letztgenannte

[1] Vergl. auch Ep. 6, S. 34: «fidem quam . . . colitis». Ep. 22, S. 96: «in ea sponsionis fide».

[2] Ep. 10, S. 57. [3] Ep. 7, S. 38. [4] S. o. S. 11 ff.

[5] Ep. 43, S. 145.

[6] Die ſo oft wiederholte Bezeichnung von ſeiten des Papſtes als «compater» iſt zu ſehr perſönlicher und formeller Natur, um hier beſonders beſprochen zu werden.

Titel, der auch dem ganzen neugeschaffenen Verhältnis des Königs zum Papst den Namen gegeben hat, befaßt den dargestellten Gedankengang, ohne ihn zu bereichern. Die Wahl gerade dieses Titels entsprang gewiß keinem andern Bedürfnis als dem, ein thatsächlich Neues vor sich selbst und der Welt zu rechtfertigen.

Und ein Neues war es in der That, was mit diesem fränkischen „Patriziat" geschaffen war. Die Stellung des ehemaligen Exarchen von Ravenna, dem Pippin, wie meist vermutet wird, im Titel nachgefolgt sein soll, war eine ausgesprochene Rechtsstellung gewesen. Die des fränkischen Königs war, fast ebenso ausgesprochen, nur ehrenvolle Pflichtstellung. Die Frage nach seinen Rechten hängt aufs engste zusammen mit einer andern, die bisher zurückgestellt wurde: Welche Stellung nahm nun eigentlich die Person des Papstes innerhalb des neu gewonnenen Zustandes ein?

Bis jetzt sahen wir den Papst hinter der unmittelbaren Beziehung von König und Apostel zurücktreten. In der «Romanorum Respublica» war der Papst schon vor der fränkischen Schutzherrschaft Landesherr geworden.[1] Wie stellte sich zu dieser souveränen Herrschaft der fränkische König? Konnte nicht auch er als Anwalt des Apostels, als Schützer Roms und der römischen Kirche innerhalb des Kirchenstaates Herrenrechte beanspruchen? Oder, um die Kernfrage zu fassen: Wer stand eigentlich höher — der Stellvertreter oder der Anwalt des Apostels?

Leider bleibt gerade diese wichtigste Frage recht im unklaren.

Daß sich die Päpste als Herren im werdenden Kirchenstaat betrachteten, sprachen sie unverhohlen aus. Zwar wird

[1] S. o. S. 11.

auch hier der Heilige als eigentlicher Besitzer genannt. Es wird von seinem «populus peculiaris»[1], wohl auch von der «copiosa familia beati Petri»[2] gesprochen; gelegentlich nimmt der Apostel selbst für „sein römisches Volk"[3] das Wort. Aber hier, wo es sich um einen realen Besitztitel handelte, reichte seine überirdische Persönlichkeit nicht aus. Er war der Eigentümer, Besitzer war der Papst. Dieser spricht von dem ihm anvertrauten Volk, von seinen Städten und seinen Optimaten[4]: „in der Verwaltung, der Politik, der Rechtspflege des römischen Gemeinwesens erscheint der Papst als leitend".[5]

Was blieb unter solchen Umständen für den Frankenkönig übrig? Stephan II. versicherte ihn zwar einmal ums andere: «Post Deum in manibus vestris nostras omnium Romanorum commisimus animas»[6] und «vobis animas omnium nostrum Romanorum tradidimus»[7], aber das wollte nicht mehr besagen als: Auf dich allein haben wir unsere Hoffnung gesetzt. Paul I. verspricht: «firmi et robusti usque ad animam et sanguinis nostri effusionem in ea fide et dilectione et caritatis concordia atque pacis foedera, que praelatus . . . pontifex vobiscum confirmarit, permanentes et cum nostro populo permanebimus usque in finem» und fügt bei fast gleichlautendem späteren Versprechen noch hinzu: «vestris obtemperantes voluntatibus».[8] Ganz ähnlich schreibt Konstantin II.: «regni vestri Francorum caritate et dilectione atque sincera fidelitate cum omni nostro populo firma constantia erimus permansuri».[9] Auch diesen Versicherungen läßt sich nicht mehr entnehmen, als daß Stephan II. in Ponthion auch seinerseits für sich und die Römer dem Frankenkönig Treue

[1] Ep. 2, S. 16/17. [2] Ep. 8, S. 45. [3] Ep. 10, S. 59.
[4] Die Belege sind schon gesammelt von Hauck II., S. 29, n. 4.
[5] Hauck l. c. [6] Ep. 8, S. 45/46. [7] Ep. 9, S. 55.
[8] Ep. 12, S. 68. Ep. 43, S. 142. [9] Ep. 45, S. 153.

verſprochen haben muß. Die Einräumung irgend eines Herrſcherrechtes im Kirchenſtaat war in dieſem allgemein gehaltenen Gelöbnis nicht beſchloſſen. Merkwürdig iſt das Verſprechen des Gehorſams bei Paul I. (ſ. o.). Es läßt ſich kaum anders erklären denn als eine Wendung, die dem Papſt angeſichts der imponierenden Machtſtellung des Frankenherrſchers entſchlüpfte. Dieſem ſelbſt muß es ganz fern gelegen haben, in die politiſche Stellung des Papſtes mit eigenen Anſprüchen einzugreifen. Aus einem Brief, den Senat und Volk von Rom zwiſchen 757 und 758 an den König richten, um ihm für den erwieſenen Schutz zu danken, geht hervor, daß er ſie nach der Wahl Pauls I. ſchriftlich ermahnt hatte: firmos ac fideles debere permanere erga beatum Petrum principem apostolorum et sanctam Dei ecclesiam et circa beatissimum . . . et a Deo decretum dominum Paulum summum pontificem et universalem papam».[1] Sie geloben ihm, beſtändige und treue Diener der heiligen Kirche Gottes und ihres Vorſtehers, des Papſtes, zu ſein; ſie nennen ſich ſeine Getreuen und verſprechen faſt mit denſelben Worten, wie die Päpſte zu thun pflegten, in der Liebe zu ihm und zum fränkiſchen Reich zu verharren. Der Brief ergiebt fürs erſte, daß Pippin die Römer nicht als *ſeine*, ſondern als des *Papſtes* Unterthanen betrachtete, denn er forderte ſie ausdrücklich auf, ihrem Herrn, dem Papſt, zu gehorſamen; dann aber beweiſt er, daß das Verhältnis der Römer zu ihm ebenſowenig rechtlich feſtgelegt war wie ſeine Beziehung zum Papſt. Es ſcheint außer Zweifel, daß die Römer ſich dem König eidlich verpflichteten. Wurde ein ſolcher Eid geleiſtet, ſo war er nach dem Geſagten keinesfalls ein *Unterthaneneid*, ſondern ein ganz allgemein gehaltener Treueid[2], der wohl ihre politiſche

[1] Ep. 13, S. 76.

[2] Die Beweisführung für die Leiſtung eines Treueids bei Hauck II., S. 31, iſt überzeugend. Nur darf, wie unſere Ausführungen ergeben,

Bewegungsfreiheit nach außen band, aber innerhalb des Kirchenstaates dem König keine Rechte einräumte; war er vielleicht als Patrizius an der Papstwahl entscheidend beteiligt?

Im April 756 starb Stephan II. Sein Bruder Paul wurde als Paul I. zu seinem Nachfolger gewählt.[1] Der Brief, in dem Paul seine Wahl mitteilte, ist uns erhalten.[2] Er beschränkt sich darauf, den Tod Stephans anzuzeigen und von der Thatsache der vollzogenen Wahl und Konsekration Kenntnis zu geben. Von einer Bitte um Genehmigung der einen oder andern ist nicht die Rede. Es handelte sich lediglich um die Erfüllung einer Anstandspflicht gegenüber dem fränkischen Schutzherrn; daran schloß sich die übliche Versicherung «in fide et dilectione et caritatis concordia» beständig zu bleiben.[3] In ganz ähnlicher Weise stattete 767 Konstantin II. Anzeige von seiner Wahl ab.

Der König hatte also auch hier auf jedes Recht der Mitwirkung verzichtet; er unterließ es, irgend ein Übergewicht gegenüber dem Papst geltend zu machen. Äußerlich war ja die Abhängigkeit des Papstes von ihm augenscheinlich; die spirituelle Dunkelheit des Verhältnisses überhob der Notwendigkeit, einen Schluß auf die Stellung des einen zum andern zu ziehen.

Überblickt man den Gesamtinhalt des Patriziats, so ergiebt sich, daß ein Rechtsgedanke in dieser Neuerscheinung nicht ent-

wohl nicht an einen Unterthaneneid gedacht werden, sondern lediglich an ein Treuversprechen, das den Schutz des Frankenkönigs zur Folge hatte.

[1] Oelsner, Jahrbücher des fränkischen Reichs unter König Pippin, Leipzig 1871, S. 292.

[2] Ep. 12, S. 67.

[3] S. o. S. 18. Auf die Benützung derselben Worte für die Todesmitteilung, wie sie in dem für den Exarchen von Ravenna bestimmten Formular (Liber diurnus ed. Sickel, Regensburg 1889, S. 49) üblich waren, vermag ich bei der Starrheit der kurialen Kanzleigebräuche kein Gewicht zu legen. Siehe dagegen Mühlbacher, Deutsche Geschichte unter den Karolingern, Stuttgart 1896, S. 72.

halten ist. Die Berührung von König und Papst und damit von Staat und Kirche war noch nicht real genug, um zu einer realen, d. i. rechtlichen Auseinandersetzung beider Gewalten zu zwingen. Die religiöse Veranlassung, der sie entsprungen war, gab ihr das Gepräge. Der König übernahm eine Schutzverpflichtung, die für ihn vorzugsweise von idealem Werte war und allerdings in dieser Eigenschaft auch politisch nutzbar werden konnte.[1] Er trat als Anwalt des Apostels neben dessen Stellvertreter; eine Rangfrage wurde nicht aufgeworfen; die äußeren Ereignisse waren für eine solche nicht reif genug. Der Papst stand außerhalb des fränkischen Reichsverbands; mit ihm als dem Oberhirten der Kirche schloß der König einen Treuvertrag, in dem er ihn als Stellvertreter des eigentlichen Kontrahenten, Petrus, betrachtete. Damit verlor sich die Beziehung beider Gewalten in überirdisches Gebiet; gleichzeitig verloren sich auch etwaige Rechte des Königs in Jenseitsverheißungen.

Der ganze Patriziat war ein Übergangszustand, zu flüchtig und locker, um sich in klaren Rechtsanschauungen niederzuschlagen.

Noch lag das Langobardenreich, wenn auch gedemütigt, so doch ein selbständiger Staat, zwischen dem Papst und seinem Schutzherrn. War erst diese Scheidewand gefallen, dann standen sich König und Papst so nahe, daß eine Klärung ihrer Stellung zu einander unvermeidlich war: die mittelalterliche Welt wurde sich bewußt, daß es eine Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche gab.

[1] S. o. S. 9.

Erſtes Kapitel.

Die Einheit von Staat und Kirche.

«Omnipotens Dominus ... terminos vestros dilatet, subiciens excellentissimis regibus vestris omnes barbaras nationes ad perfectam liberationem et exaltationem sanctae universalis Dei ecclesiae et fidei orthodoxae integritatem», ſo hatte Paul I. den Franken verheißen. Karl der Große führte dieſe Verheißung der Erfüllung entgegen. In den Jahren 773 und 774 warf er die Langobarden nieder und nahm ſelbſt den Titel eines Königs der Langobarden an. Damit war der fränkiſche König Nachbar des Papſtes geworden: Italien und der fränkiſche Norden wurden Teile eines Reichskörpers.

Dieſes bedeutungsvolle Ereignis konnte nicht ohne Einfluß auf die weitere Ausgeſtaltung des Patriziates bleiben.

Bisher war ſein Hauptinhalt Schutz des Papſtes gegen die Langobarden geweſen. „Nun war der fränkiſche König zugleich König der Langobarden, die Notwendigkeit einer Schutzmacht hatte damit aufgehört.“ [1] An Oſtern 774 erſchien Karl in der ewigen Stadt. Er erneuerte dem Papſt Hadrian I. das von ſeinem Vater zu Quierzy gegebene Schenkungsverſprechen; „der bisher nicht ins einzelne gehenden Verheißung gab er Form und Geſtalt“ und „geſtand allen Beſitz zu, der je den Päpſten von den Langobarden entzogen worden war“.[2] Doch

[1] Hauck II, S. 85.

[2] Lindner, l. c. S. 81.

knüpfte er offenbar daran die Bedingung, daß der Papst seine Ansprüche urkundlich zu erhärten habe.[1] Bei Gelegenheit jener Abmachungen muß auch der Inhalt des Patriziats neu bestimmt worden sein. Wenn Pippin sich mit einer bloßen Pflichtstellung zufrieden gegeben hatte, so mußte sich Karl gewisse Rechte vorbehalten. Es fiel ihm so wenig ein wie einst seinem Vater, den Papst in seiner Stellung als Territorialherr des Kirchenstaates beschränken zu wollen, aber eine vollfreie politische Stellung nach außen konnte ihm jetzt noch weniger als früher gewährt werden.[2] „Rom blieb dem fränkischen Reich angefügt; der Papst hatte ein Anrecht auf den fränkischen Schutz; er blieb in vieler Hinsicht souverän, aber er entbehrte des wichtigsten Souveränetätsrechts: seine politische Stellung nach eigenem Ermessen wählen zu können."[3]

Die Lage war eigenartig genug: der Papst sah sich einbezogen in die weiter und weiter sich dehnende Machtsphäre des Frankenreiches. Durch Gewährung seiner territorialen Ansprüche hatte ihm Pippin den Rückhalt gewährt, dessen er bedurfte, um seine Stellung als geistliches Haupt der christlichen Kirche endgültig zu behaupten. Mußte ihm nicht jetzt, wo er innerhalb einer so imponierenden Gebietseinheit stand, die Einheit seiner Kirche, die über diese ganze weite abendländische Welt ihr Netz spannte, mehr als je in die Augen springen, um sein Machtbewußtsein zu steigern? Diese Gebietseinheit beherrschte Karl. Wie oben gezeigt wurde, hatten die fränkischen Könige an der Kirchenhoheit in ihrem Reich allezeit unentwegt festgehalten.[4] Daran hatte auch Pippin nichts geändert.[5]

---

[1] Abel-Simson, Jahrbücher des Fränkischen Reichs unter Karl d. Gr., Leipzig 1888, I, S. 170.

[2] S. o. S. 19/20. [3] Hauck II, S. 85.

[4] S. o. S. 8. [5] Hauck II, S. 33.

Hier der Papst, zwar politisch nicht unabhängig, aber doch der anerkannte Oberhirte der Kirche, dort der König mit dem Anspruch, Staat und Kirche unumschränkt zu leiten —: die neue Lage drängte zu einer neuen Lösung der Frage. Auch die Anschauungen reiften einer solchen entgegen.

Die Idee des Papsttums gipfelt in dem Gedanken einer alles überragenden geistlichen und sittlichen Machtstellung. „Es können Zeiten kommen, in welchen das Streben, diese Idee zu verwirklichen, vor dem Drange der allgemeinen Ereignisse zurücktreten muß... Aber die Idee selbst ist unveränderlich, ist keinem Wechsel der Zeiten, keiner Veraltung durch den Einfluß der sich mehrenden Jahrhunderte unterworfen."[1] Eine solche Zeit des Dranges war die Langobardennot um die Mitte des 8. Jahrhunderts gewesen. Das Papsttum vergaß seine Ansprüche nicht, aber ihre Betonung trat zurück. Es war wohl die Rede vom «fundamentum et caput omnium ecclesiarum»[2] oder «firmamentum fidei» und den Frankenkönigen wurde als Inbegriff ihres Schutzes die «orthodoxa fides»[3] nicht zu nennen versäumt. Doch bei vereinzelten Äußerungen blieb es. Eine energische Betonung der geistlichen Ausnahmestellung gegenüber dem Königtum fand nicht statt. Angesichts solcher Zurückhaltung mußten es Karl und Karlmann seltsam finden, wenn Stephan III. auf die Kunde, daß einer von ihnen eine Tochter des Langobardenfürsten heimführen wolle, sich ereiferte: sie dürften nicht wagen, „gegen den Willen des apostolischen Stuhles zu handeln", und gar ausdrücklich Gehorsam von ihnen verlangte.[4] Der Papst verstieg sich damals bis zur Drohung mit dem Bann.[5] Die Drohung verhallte

[1] Carl von Noorden, Hinkmar, Erzbischof von Rheims, Bonn 1863, S. 211.

[2] Ep. 43, S. 145. [3] Ep. 13, S. 69. Ep. 33, S. 118 u. sonst.

[4] Ep. 47, S. 161. [5] Ebendas. S. 164.

wirkungslos. Gleichwohl giebt der Brief eine erste Ahnung, wie weit das Papsttum die Konsequenzen aus seiner geistlichen Machtstellung treiben konnte.

Sieht man von dieser einmaligen Aufwallung ab, so sind es erst die Briefe Hadrians I., welche die ausgezeichnete Würde des apostolischen Stuhls wieder mehr hervorheben. Bisher hatte die Anschauung den Stellvertreter und den Anwalt des Apostels harmlos nebeneinander gestellt; jetzt, wo die äußerlich veränderte Lage nur zu leicht beide Gewalten in einen Gegensatz trieb, mußte das Hoheitsgefühl des Papstes häufiger zum Ausdruck drängen. Der Apostel Petrus hörte nicht auf, in den Briefen zu fungieren, aber die Naivetät des Verhältnisses litt unter dem Druck der Thatsachen. An die Stelle der überirdischen Persönlichkeit trat langsam, aber zusehends ihr irdischer Stellvertreter. Der Papst beginnt von «sancta Romana nostra ecclesia»[1] und «nostra summa sedes»[2] zu reden; er nennt sich den «rector» der Kirche[3] und spricht es unverhohlen aus, daß er „durch Gottes Gnade die heilige Kirche Gottes lenke und regiere".[4] Feierlich faßt er alles zusammen in der Erklärung: «Nos quippe vel immeriti sedem apostolorum adepti vice beati Petri principis apostolorum suscipientes ac tenentes atque cuncto populo christiano nobis a Deo commisso regentes, non ab hominibus neque per hominem electi sumus, sed per Jesum Christum dominum nostrum vocati».[5] Höher konnte die päpstliche Aufgabe kaum aufgefaßt werden, als wenn er die ganze Christenheit in sein Regiment einschloß und seine Wahl unmittelbar auf Christus zurückführte. Stolz nannte er ein andermal die «pastoralis cura omnium ecclesiarum» sein eigen[6] und schrieb dem König: „Wir zweifeln

[1] Ep. 54, S. 180. [2] Ep. 96, S. 280. [3] Ep. 73, S. 225.
[4] Ep. 96, S. 280. [5] Ebendas. S. 281. [6] Ep. 98, S. 286.

nicht, daß jedermann weiß, wie groß die Autorität iſt, die dem ſeligen Petrus, dem Apoſtelfürſten, und ſeinem allerheiligſten Stuhl zugeſtanden iſt; ſo daß dieſer Stuhl, der das Recht hat, über alle zu richten, keinem erlaubt, über ſeinen Spruch zu Gericht zu ſitzen".[1] Er rühmt die Macht der Päpſte, das Gebundene zu löſen, mit den Worten des Dionyſius Exiguus: «per quos ad unam Petri sedem universalis ecclesiae cura confluereet et nihil unquam a suo capite dissideret».[2]

Wenn ſo das Papſttum in Hadrian I. ſeiner Bedeutung ſich bewußt wurde und aus ſeiner ſchattenhaften Zurückhaltung herauszutreten ſchien, ſo konnte doch auch andererſeits Karls überwältigende Machtfülle, ſeine eindrucksvolle Perſönlichkeit nicht ohne Einfluß auf die römiſche Anſchauung bleiben. Dieſe Wendung tritt allerdings nur in einem ziemlich äußerlichen Moment zu Tage. Früher war es die Salbung von St. Denis geweſen, die man gerne dem Königtum vorgehalten hatte, um darauf hinzuweiſen, daß eigentlich erſt durch dieſe Gnadenerhöhung ſein göttlicher Charakter außer Frage geſtellt ſei.[3] Jetzt wird dieſer Umweg beiſeite gelaſſen: «a Deo institute magne rex» wird zur ſtändigen Anrede des Königs.[4] Die regalis potentia wird abwechſelnd bezeichnet als «a Deo fundata»[5], «a Deo instituta»[6] und «confirmata»[7] oder gar als «a Deo inspirita»[8] und «divinitus praeordinata»[9]; das regnum ſelbſt als «a Deo confortatum».[10] Daß damit dem Königtum als ſolchem die unmittelbare göttliche Einſetzung zuerkannt wird, beſtätigt wohl auch die freilich ziemlich

[1] Ep. 98, S. 289.
[2] Ebendaſ. n. 4 (vergl. auch Ep. 33, S. 246).
[3] S. o. S. 13, n. 4. [4] Ep. 55, S. 183. Ep. 59, S. 195 u. ſ. w.
[5] Ep. 57, S. 190/191. Ep. 80, S. 245.
[6] Ep. 63, S. 204. Ep. 73, S. 225. [7] Ep. 66, S. 212.
[8] Ep. 85, S. 258. Ep. 90, S. 270.
[9] Ep. 73, S. 225. [10] Ep. 61, S. 199.

dunkle Phrase: «Omnipotens Deus, in cuius manu sunt omnia iura regnorum».[1]

Verfehlte die wachsende politische Macht des Frankenkönigs selbst auf die päpstliche Anschauung nicht ganz ihre Wirkung: wie viel mehr mußte im Norden, wo Karls Gewalt und Person unmittelbar auf die Menschen wirkten, auch der Gedanke eine Annäherung an das Thatsächliche und damit das Mögliche suchen. Er fand sie, indem er an die alttestamentliche Theokratie anknüpfte und den jüdischen König als Vorbild des fränkischen betrachtete. Erst aus dem Ergreifen dieser Vorstellung, die in gewissem Sinne die Kontinuität der jüdischen und der fränkischen Geschichte herstellte, erhellt, daß die mittelalterliche Welt mit Bewußtsein in ihr großes Thema eintrat: die Umsetzung des gottesstaatlichen Ideals in die Wirklichkeit.[2]

Der Vergleich mit alttestamentlichen Königen — nahe wie er lag — war auch den byzantinischen Kaisern nicht fremd geblieben. Noch Gregor II. verbot Leo dem Isaurier sich Kaiser und Priester zugleich zu nennen.[3] Auch bei den Merovingern tauchte er frühzeitig auf. Da der fränkische König von Anfang an die Leitung der Kirche beanspruchte, so mußte diese auch von den Bischöfen anerkannte Stellung notwendig den Gedanken auslösen, daß die Königsherrschaft eine von Gott gegebene und übertragene sei, „welche eben deshalb auch Ehre und Gehorsam zu fordern hat".[4] Für die Vereinigung der Kirchen- und Staatshoheit in einer Hand bot sich kein trefflicheres Beispiel als das des entwickelten jüdischen Königtums.

[1] Ep. 75, S. 229 und sonst.

[2] Siehe oben S. 4 ff.

[3] Hauck II., S. 119, n. 5.

[4] Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte, 3. Aufl., Kiel 1882, II, 1 S. 202. Dort sind auch die Belege gesammelt. Vergl. dazu Hauck I, S. 149. Loening II, S. 24 ff.

Aus merovingiſcher Zeit iſt uns ein merkwürdiger Brief eines Biſchofs an einen jungen Frankenfürſten, Chlodovech II. oder Sigbert III., (etwa 645) erhalten, den man gewöhnlich als Exhortatio ad Francorum regem zu zitieren pflegt.[1] Er eröffnet die Reihe jener Königsſpiegel, die uns als wertvolle Quellen bis in die Mitte des 9. Jahrhunderts begleiten. Hier zuerſt findet ſich die breite Ausführung des Vorbilds in David und Salomon, wenn auch die Analogie ſelbſt älter iſt und ſchon der Dichter Venantius Fortunatus Chilbebert I. beſang als: «Melchisedek noster merito rex atque sacerdos».[2] Der nicht eben gedankenreichen Ermahnungen des Verfaſſers iſt hier nur deshalb zu gedenken, weil das Königsprieſtertum in ihnen als Ideal aufgeſtellt wird. Unter den Söhnen Chlodovechs nennt er Chilbebert und Chlothar I., um an ihnen beſonders die geiſtliche Seite preiſend hervorzuheben. Dem erſteren rühmt er nach «quicumque adhuc . . . suum memorant nomen extensis manibus tam sacerdotes quam et laici eius spiritum commendant», letzterem: «quasi sacerdos in hoc saeculo conversatus est».[3]

Zu neuem, kräftigem Leben erwachte dieſer Vergleichsgedanke unter den Karolingern. Hatten ſelbſt die Päpſte es nicht unterlaſſen können, Pippin als «novus Moyses novusque David» zu begrüßen[4], wie viel mehr mußte dieſe Anſchauung im Norden verfangen, wo ſie nie ganz eingeſchlafen war. Mit alter Friſche bricht ſie unter Karl in einem zweiten Königsſpiegel hervor, auch diesmal in Geſtalt eines Briefes, den ein fränkiſcher Prieſter, Cathuulf, um 775, kurz nach der Nieder-

[1] MG. Ep. III, S. 457 ff.

[2] Migne, Cursus Patrologiae, Paris 1857 ff., Bd. 88, S. 105.

[3] l. c. S. 459.

[4] Ep. 38, S. 135. Vergl. dazu Ep. 11, S. 61. Ep. 43, S. 145. Ep. 44, S. 147/148.

werfung der Langobarden, an den König richtet.[1] Als acht Segnungen führt er ihm zum Eingang sein Glück und seine Erfolge vor bis zum Einzug in die «aurea et imperialis Roma», der Gewinnung der italischen Herrschaft. Die göttliche Führung soll Karl zum Dank verpflichten: «Ipse te exaltavit in honorem gloriae regni Europae».[2]

Ausgehend von dieser großartigen Machtstellung löst Cathuulf so klar und germanisch, wie es nach ihm kaum mehr in karolingischer Zeit geschehen ist, die Rangfrage von Staat und Kirche: «Memor esto ergo semper, rex mi, Dei regis tui cum timore et amore, quod tu es in vice illius: super omnia membra eius custodire et regere, et rationem reddere in die iudicii, etiam per te. Et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum. Ergo considerate inter vos, diligenter legem Dei constituere super populum Dei, quod Deus tuus dixit tibi, cuius vicem tenes . . .»[3] Ob die Rangscheidung von Gott-Vater und Gott-Sohn theologisch glücklich war, ist hier nicht zu entscheiden; thatsächlich war ein Ausweg gefunden. Betrachtete der Germane sein Königtum als ein von Gott verliehenes, so war es das nächstliegende, ihm den ersten irdischen Platz einzuräumen. Die Stufenleiter lautete dann: Gott, König, Bischof. Eine religiös-historische Berechtigung dazu gab wiederum das alttestamentliche Königspriestertum. Unmittelbar nachdem Cathuulf den fränkischen König als den höchsten geistlichen wie weltlichen Machthaber auf Erden bezeichnet hat, kommt er auf das Beispiel Davids und Salomons zu sprechen: «tu sis in sapientia divina et saecularibus litteris imbutus, sicut David et Salomon et ceteri reges fuerunt».[4] War der König über beides gesetzt, so mußte ihm auch Geist-

[1] Jaffé IV, Ep. Car. 1, S. 336ff.
[2] l. c. S. 337. [3] l. c. S. 337/338. [4] l. c. S. 338.

liches gleich geläufig ſein wie Weltliches; wie konnte er ſonſt „das Geſetz Gottes aufſtellen über dem Volk des Herrn“? Mit eindringlichen Worten hält ihm der Prieſter ſeine Verpflichtungen gegenüber der Kirche vor. Erſchöpfend zeichnet er die Aufgabe, die dem «minister Dei», wie er ihn nennt[1], zukomme. Die Einzelheiten ergänzen nur das ihm vorſchwebende Bild des königlichen Prieſters.

Cathuulf ſtand mit ſeiner Auffaſſung nicht allein. Auch Alcuin, „das neidlos anerkannte Oberhaupt des Gelehrtenkreiſes“[2] am Hofe Karls, hat ähnlich gedacht wie er. Seine Weltanſchauung war durchtränkt von Auguſtiniſchen Gedanken; kein Wunder alſo, wenn er mit den glorreichen Zeiten ſeines großen Gönners und Freundes den Gottesſtaat wahrhaftig gekommen glaubte. Aus den zahlreichen Briefen, die von ihm erhalten ſind, läßt ſich zwar keine ſtrengdurchdachte Theorie, wohl aber ein leibliches Bild von Vorſtellungen herausſchälen, welche die ſchon dargelegten bereichern.

Alcuin iſt der erſte mittelalterliche Schriftſteller, der die Scheidung von «saecularis» und «spiritualis» aufſtellt. «Divisa est potestas saecularis et potestas spiritualis» ſchreibt er 793 an Erzbiſchof Ethelhard von Canterbury. Wenn er aber dann fortfährt: «Illa portat gladium mortis in manu, haec clavem vitae in lingua»[3], ſo iſt damit zwar ein moraliſches Urteil gegeben — es bleibt kein Zweifel, daß er der höheren Aufgabe entſprechend die geiſtliche Gewalt über die weltliche ſetzt — aber in Wirklichkeit iſt wenig gewonnen, da er den Unterſchied nicht genug vertieft. Ähnlich verhält es ſich mit einer ſpäteren Briefäußerung an denſelben Biſchof (802). Wieder holt er aus zu einer Scheidung: «Divisa est sacerdotalis atque regalis potentia»[4] und wieder bleibt er mit der

[1] l. c. S. 340. [2] Mühlbacher, l. c. S. 241.
[3] Jaffé VI, Ep. 28, S. 207. [4] Ep. 190, S. 670.

Folgerung an der Oberfläche geiſtlicher Betrachtung: «Sed multo praestantior potestas quae vivificat quam illa quae occidit: quia melior est vita quam mors, melior est eterna beatitudo, quam temporalis iocunditas». Man dringt etwas tiefer in ſeine Auffaſſung, wenn man einer anderen Scheidung im erſtgenannten Briefe nachgeht, der zwiſchen «sacerdotes» und «saeculares». «Illi sint, id est saeculares, defensores vestri, vos intercessores illorum.»[1] Der Vergleich mit anderen Briefſtellen ergiebt ſeine Anſchauung vom prieſterlichen Amt. Er ſchreibt im gleichen Brief an Ethelhard: «Locus tuus est inter Deum stare et homines; ut Dei legationes deferas ad populum et pro populi peccatis intercedas ad Deum».[2] Und ein Jahr ſpäter an denſelben: «sacerdotis ministerium est inter Deum hominesque stare»[3] und 796 an Erzbiſchof Eanbald von York: «Sacerdos Dei verbi et voluntatis illius praedicator debet esse in populum et intercessor ad Deum pro populo quasi mediator inter Deum et homines». Er war ſich der Bedeutung und Würde dieſer Mittlerſtellung wohl bewußt, wenn er meinte: «Sacerdos angelus domini Dei est excelsi; et lex sancta ex ore eius requirenda est».[4] Alcuin vertrat eine ſehr hohe Auffaſſung vom Prieſtertum, aber wie mir ſcheint, zugleich eine ſehr ſtrenge: die eine erhabene Mittlerpflicht ſollte den Prieſter ganz ausfüllen; ſie ſollte ihn über die Welt der Erſcheinung hinausheben, um ihn auf das rein Geiſtliche zu beſchränken. Die weltlichen Gewalten «principes et judices» waren beſtimmt, die äußere Ordnung durch ein frommes und gerechtes Regiment zu wahren[5], damit die Prieſter um ſo ungeſtörter ihrem tiefinnerlichen Beruf, der Vermittlung zwiſchen Gott und Menſchheit, leben könnten. So hob er den Prieſterſtand über die Laienwelt empor: er verlangte von ihr,

[1] Ep. 28 l. c. [2] l. c. S. 204. [3] Ep. 248, S. 194.
[4] Ep. 28, S. 204. [5] Ep. 23, S. 188.

ob hoch, ob nieder, geiſtlichen Gehorſam[1] gegen die Seelenlenker.[2] Andererſeits beſchränkte er die prieſterliche Aufgabe auf rein religiöſes Gebiet. An der Spitze des Standes dachte er ſich als höchſten Mittler, berufen: «pro populo jugiter totius orbis intercedere christiano»[3], den Papſt. Denſelben hohen Sinn verband er mit dem Begriff, wenn er ihn «caput omnium ecclesiarum Christi» nannte.[4]

Alcuin hatte alſo in der That Geiſtliches und Weltliches geſchieden, aber er zog aus dieſer Scheidung nur die Konſequenz, die ſchon im Wortſinn lag: das Geiſtliche den Prieſtern, das Weltliche den Laien; er wollte durch eine gerade Linie trennen, was nicht einmal durch eine unendlich gebrochene zu trennen war. Er war ſich eines Unterſchiedes bewußt, nicht aber eines Gegenſatzes. Wie konnte er jenen erkennen, dieſen überſehen? Gab er den Biſchöfen die Leitung der Seelen, ſo blieb logiſch den weltlichen Vorgeſetzten die der Körper. Der Widerſtand von Körper und Seele war ein kontinuierliches Thema der chriſtlichen Philoſophie und auch Alcuin nicht fremd. Warum zog er nicht die unabweisliche Folgerung? Die Antwort liegt in der Übergewalt der hiſtoriſchen Thatſachen. Einer war da, der über Körper und Seele gleich gebot, über Weltliches wie Geiſtliches, Prieſter wie Laien: der König; und, was entſcheidend war, ein König wie Karl, deſſen überragende und kraftvolle Perſönlichkeit ſtark genug war, beides in ſich zu vereinigen. Die Gegenwart ließ die Lücke des Gedankenganges voll ausgefüllt erſcheinen.

Alcuin mündete in denſelben Gedankenſtrom wie Cathuulf und deſſen früher Vorgänger, der Verfaſſer der Exhortatio.

---

[1] Ep. 22, S. 183, Ep. 23, S. 187 und ſonſt.

[2] Ep. 28, S. 206.

[3] An Hadrian I., Ep. 32, S. 243.

[4] Ep. 120, S. 490.

Auch ihm erschien der Frankenkönig als Nachfahre der alttestamentlichen Judenkönige. Von diesem historischen Rückhalt aus feierte er die Doppelstellung Karls. „Glückliches Volk" — so schrieb er an ihn um 793 — „das durch einen solchen Lenker erhöht und einen solchen Prediger geschützt ward. Beides ist ihm eigen; das Schwert triumphierender Gewalt funkelt in seiner Rechten und die Posaune katholischer Predigt klingt auf seiner Zunge. So stand einst David, des vorhergegangenen Volkes König, von Gott erwählt und geliebt, ein trefflicher Psalmist, mit Israels siegreichem Schwert die Völker unterwerfend, auf unter seinem Volk — ein unerreichter Prediger des Gesetzes Gottes".[1] Gleich darauf faßt er diese weite Apostrophe in der Wendung zusammen: «Christus . . . David regem populo suo concessit rectorem et doctorem».[2] Aber er blieb nicht dabei stehen, des Königs geistliche Aufgabe nur mit Titeln wie praedicator und doctor zu umschreiben; dazu war sie ihm viel zu wichtig: galt sie ihm doch mehr als die weltliche, wie er an König Cönulf von Mercia schrieb: «Te magis agnosce pastorem et dispensatorem donorum Dei quam dominum vel exactorem».[3] Des Königs vornehmster Beruf soll es sein, den christlichen Glauben in seiner Reinheit zu bewahren. Er ist berufen: «a sectis perversi dogmatis fidem catholicam evangelica soliditate munire . . ., ne quid novi et apostolicis inconveniens doctrinis . . . oboriri valeat, sed caelestis gratiae lumine fides ubique fulgeat catholica».[4] Damit war der König in eine Thätigkeit eingerückt, die bisher nur dem römischen Stuhl zugestanden war. Er ward zur Autorität in Glaubensfragen. Auch der geistige Kern der christlichen Kirche, ihr Tiefstes und Heiligstes war ihm anvertraut: die Lehre. Zu ihrer Verwaltung

[1] Ep. 29, S. 209. [2] Ebendas. [3] Ep. 80, S. 352.
[4] Ep. 29, S. 210. Ep. 58, S. 190 und sonst.

dachte sich Alcuin den König besonders ausgestattet: «spiritualis sapientiae latitudine». Daß er ihn daneben als Lenker und Schutzherrn der Kirche selbst betrachtete, ist natürlich: «Sta viriliter pro ea quam accepisti a Deo tuo regendam et conservandam»[1], ruft er dem König ein andermal zu, oder nennt ihn geradezu: «clarissime ecclesiae rector et defensor».[2] Am weitesten geht Alcuin in der Zuerkennung äußerer Kirchengewalt in einem Brief an Karls Schatzmeister Megenfrid (796). Mit Anlehnung an das Gleichnis vom Weinbergherrn (Matth. 20, 4) schreibt er[3]: «Tu vero roga dominum messis, id est David meum dilectum: ut mittet operarios in messem suam; quatenus illis dicat rogatus, sicut suus proprius protector et unicus amator Christus deus dixit discipulis suis: Ite, ecce ego mitto vos (Luc. 10, 3). Ipse est dominus vineae, mittat operarios in vineam suam et dicat: ‚Ite et vos in vineam meam et quod iustum fuerit, accipietis pro labore vineae meae'. (Matth. 20, 4.) Ipsius est potestas et dispensatio vineae Christi, id est ecclesiarum Dei. Illius est laus et gloria et merces aeterna, ut bene ordinentur et regantur, et pastores habeant, quantos invenire possint, dignos et Deo placabiles. Ille est in hoc regno, qui omnibus praedicare potest et omnibus ecclesiis . . .» hier bricht der Satz jäh ab; ein späterer Schreiber hat wohl die Fortsetzung gewaltsam getilgt, mochte sie nun «praestare» oder: «legem Dei constituere» oder noch bestimmter lauten. Die Stelle sagt gleichwohl genug. Hier war die Theorie der Praxis näher als je: „So regelmäßig übertrug Karl das bischöfliche Amt, daß man im Beginn der Regierung Ludwigs des Frommen die Ernennung eines Bischofs und eines Grafen auf die gleiche Linie stellte."[4]

[1] Ep. 99, S. 420. [2] Ep. 96, S. 397. [3] Ep. 69, S. 323.
[4] Hauck II, S. 201/202.

Am beſten hat Alcuin des Königs Doppelſtellung in dem Gleichnis zuſammengefaßt, das dem ſpäteren Mittelalter in ſo ganz anderem Sinne dienen ſollte: dem Gleichnis von den zwei Schwertern (Luc. 22, 33). Einſt ſollte ſich das Papſttum anmaßen, beide Schwerter ſein eigen zu nennen, um das eine, das weltliche, huldvoll dem deutſchen Könige zu verleihen. Dem frommen Gelehrten im 8. Jahrhundert ſchien eine andere Löſung die nächſtliegende; er dachte ſich beide Schwerter in Kaiſers Hand. Im Frühjahr 799 ſchrieb er an Karl: «hoc mirabile et speciale in te pietatis Dei donum praedicamus: quod tanta devotione ecclesias Christi a perfidorum doctrinis intrinsecus purgare tuerique niteris, quanta forinsecus a vastatione paganorum defendere vel propagare conaris. His duobus gladiis vestram venerandam excellentiam dextra laevaque divina armavit potestas; in quibus victor laudabilis et triumphator gloriosus existis.»[1] Mit dieſem Ausſpruch war das Königspriſtertum normiert. Den alten Gedanken, den der Germane innerhalb des überkommenen romaniſchen Ideals als einzigen vorfand, der fähig war, ſich mit ſeinem Staatsgedanken zu vermählen, hatte er durchgebildet vom beſcheidenen Vergleich bis zur klaren unzweideutigen Norm. In dem Maße, als der Frankenkönig politiſch emporwuchs, vom nordiſchen Volksbeherrſcher zum Herrn des Abendlandes, ward er vom Kirchenherrn in Francien zum Herrn der Chriſtenheit. Die geſchichtliche Entwicklung hatte ein völlig Neues erzeugt: Befangen unter dem Banne des gottesſtaatlichen Ideals hatte der germaniſche Geiſt eine weite Einheit von Staat und Kirche geſchaffen, die ſich als ſolche verkörperte in der Reckengeſtalt des großen Königspriſters: in Karl.

[1] Ep. 111, S. 453.

Und Karl war ſich dieſes hohen Berufes voll bewußt. Es bedurfte gar nicht erſt der Aufforderung eines Paulinus von Aquileja: «Sit dominus et pater, sit rex et sacerdos, sit omnium christianorum moderatissimus gubernator.[1]» Seine Geiſtesbildung machte es ihm möglich, ſich ſelbſt eine ernſte, tiefe Meinung von ſeiner Aufgabe zu bilden. Es iſt nicht bedeutungslos, wenn Einhard berichtet: „Er erfreute ſich auch an den Büchern des heil. Auguſtinus, insbeſondere an denen, die «De civitate Dei» genannt ſind".[2] Daß er den großen Kirchenlehrer genau kannte, beweiſt ein Citat in einem ſeiner Briefe an König Offa von Mercia[3]; wie hoch er ihn ſchätzte, die bekannte Anekdote im „Mönch von St. Gallen"[4], wo Karl dem Alcuin klagt: „O hätte ich zwölf Geiſtliche, ſo gelehrt und in aller Weisheit unterrichtet wie Hieronymus und Auguſtinus", und dieſer ihm antwortet: „Der Herr des Himmels und der Erde hatte ſelbſt nicht mehr, die dieſen ähnlich waren, und du willſt deren zwölfe?"

Leider ſind die Äußerungen, die er ſelbſt über ſeinen Beruf that, wenig zahlreich. In der Hauptſache ſind wir darauf angewieſen, von ſeinen Thaten auf ſeine Geſinnung zurückzuſchließen. Es iſt hier nicht der Ort, um auf Karls umfaſſende kirchliche Thätigkeit näher einzugehen. Sie iſt von berufener Feder glänzend geſchildert worden.[5] Karl übte die Kirchenhoheit, wie ſie im fränkiſchen Reich von alters her dem König zukam, in ihrem vollen Umfang.[6] Die Ernennung der Biſchöfe, der Gerichts-

[1] Paulini Aquileiensis Libellus Sacrosylabus, Migne l. c. Bd. 99, S. 166. Vergl. daſ. auch die Äußerung: Quatenus vicariam ei retributionem in illa die pro ecclesia sua Dei filius rependat.

[2] Einhardi, Vita Caroli Imperatoris, ed. A. Holder, Freiburg 1882, cap. 24, S. 19.

[3] Ep. 57, S. 289.

[4] Mon. S. Gall. I, 9, bei Jaffé IV, S. 639.

[5] Hauck II, Kap. 4, S. 200 ff.

[6] Siehe oben, S. 7.

stand des Klerus, die Leitung der Synoden, die mit den Reichsversammlungen verschmolzen, die Verfügung über das Kirchengut — alles lag in seiner Hand. Die kirchliche Gesetzgebung trug den Charakter seiner Persönlichkeit; Lehrfragen beschäftigten ihn aufs tiefste; aus seinem Briefwechsel mit Bischöfen und Äbten geht hervor, wie rege gerade in diesem Punkt sein Anteil war.[1] Für sein Interesse legen die nach ihm benannten Bücher, die Libri Carolini — jene Protestschrift des Abendlandes gegen die Entscheidungen des sogenannten 7. Nicänischen Konzils in der Bilderfrage — beredtes Zeugnis ab. Sind sie auch nicht aus seiner eigenen Feder geflossen, sondern wahrscheinlich aus der Alcuins, — sie vertreten doch die Gesinnung dessen, der in ihnen spricht. Die Praefatio[2] kann uns eine Ahnung geben, welche hohe Auffassung Karl beseelte. Nach einer Einleitung über Bedeutung und Würde der Ecclesia fährt er fort: «Cuius quoniam in sinu regni gubernacula Domino tribuente suscepimus, necesse est, ut in eius defensione et ob eius exaltationem Christo auxiliante toto annisu certemus . . . Quod quidem non solum nobis, quibus in huius saeculi procellosis fluctibus ad regendum commissa est, sed etiam cunctis ab eius uberibus enutritis sollicite observandum est».[3] Offener konnte sich der König nicht als Oberhaupt der Kirche bekennen; und nicht nur die fränkische Kirche schwebte ihm dabei vor, sondern die ganze Christenheit als ein «regnum sanctae ecclesiae», wie er sich einmal ausdrückte[4], denn: «Omne, quod ecclesiasticum est, catholicum est, et omne, quod catholicum est, universale est».[5]

[1] Vergl. z. B. Ep. 25, S. 388 (Jaffé III) u. a.

[2] Migne, Bd. 98, S. 999 ff.

[3] l. c. S. 1001. Vergleich mit jüdischen Königen S. 1005; auch Admonitio generalis vom 23. März 789. MG. Leg. I, S. 53.

[4] Ep. 57, S. 289. [5] Migne, l. c. S. 1246.

Was war aus dem Patriziat geworden? In einem Kapitular von 769 hatte er den Titel «devotus sanctae ecclesiae defensor humilisque adiutor» geführt.[1] Bis zu welchem Inhalt hatte sich diese «defensio» gesteigert! Seiner bestimmten äußeren Fixierung unter Hadrian I. ist oben gedacht worden. Sie hatte zur Folge, daß der Papst zum „Unterthan des fränkischen Königs wurde"[2], wie auch Karl die Römer als seine Unterthanen betrachtete und der Papst auf sich und ihn den Unterthaneneid schwören ließ.[3] Prinzipiell konnte das Papsttum für sich eine Unterordnung niemals anerkennen und gewissermaßen als ein Protest ergab sich, daß der Inhaber des apostolischen Stuhls den Anspruch *geistlicher* Obmacht in dem Maße mehr und mehr betonte, als Karl den Patriziat, wie sich einmal Hadrian I. beklagte, «in holocaustum»[4] erweiterte. Dem Nachfolger Hadrians, Leo III., hat er mit klaren Worten seine Stellung zugewiesen. „*Unsere* Aufgabe ist es", so schrieb er ihm, „die heilige Kirche Gottes *nach außen* gegen den Ansturm der Heiden und die Verwüstung der Ungläubigen mit den Waffen zu verteidigen, *nach innen* aber die Anerkennung des katholischen Glaubens zu befestigen. *Euere* Aufgabe, heiligster Vater, besteht darin, mit zu Gott erhobenen Händen unser Thun zu unterstützen, damit durch Euere Vermittlung, unter der Führung und Gnade Gottes, das christliche Volk überall über die Feinde seines heiligen Namens den Sieg davon trage, und der Name unseres Herrn Jesus Christus auf dem ganzen Erdkreis verherrlicht werde." Mit dieser Auffassung, die dem Papsttum genau soviel einräumte, als sich aus Alcuins Ansichten für den obersten Priester ergab, war *der Begriff des Patriziats*

[1] MG. Leg. I, S. 44. [2] Hauck II, S. 95. S. o. S. 22/23.

[3] Ep. 56, S. 187. Ep. 77, S. 232. Ep. 86, S. 260. Vergl. auch Abel-Simson II, S. 111 ff., S. 248.

[4] Ep. 98, S. 290.

gesprengt. Karl zog aus ihr nur die Folgerungen, wenn er im Jahre 800 „zwar nicht zur Papstwahl, wohl aber zur Konsekration des gewählten Papstes" die Genehmigung sich vorbehielt.[1]

So bietet sich die bedeutungsvolle Erscheinung, daß am Ende des Jahrhunderts zwei Anschauungen sich gegenüberstanden: die römische und die nordische. Ihre Kraft entsprach dem augenblicklichen Gewicht ihrer Vertreter. Die Lage des Papsttums war derart, daß nicht zweifelhaft sein konnte, wer Sieger bleiben würde: die nordische Anschauung von der Allmacht des Königs verschlang für einige Jahrzehnte die römische von der Allmacht des Papstes. Was Leo dem Isaurier von Gregor II. verboten worden war, das mußte jetzt das Papsttum in seiner Ohnmacht gewähren.[2] Ein äußerer, thatgeschichtlicher Anlaß brachte es dahin, daß der Papst selbst diesen Sieg des Königspriestertums vor den Augen der Welt durch einen Titel proklamierte: am 23. Dezember 800 stand der fränkische König als Richter vor Leo III.; zwei Tage darauf, am Weihnachtstag, setzte ihm der Papst in der Peterskirche die Kaiserkrone aufs Haupt und das Volk rief ihn «Romanorum Imperator».[3]

Wenn neuerdings auseinandergesetzt wurde[4], Leo habe die Kaiserkrönung vorgenommen, weil er und seine Partei das Bedürfnis fühlten, ihre Herrschaft durch einen Kaiser zu sichern, der nach römischem Recht allein die Kapitaljustiz in der Stadt erwerben durfte, so kann darin doch nur höchstens ein Anlaß gesehen werden, nicht die viel tiefer liegende Ursache. «Quod primo in tantum aversatus est, ut adfirmaret se eo die,

[1] Abel-Simson II, S. 245. [2] S. o. S. 27.

[3] Abel-Simson II, S. 234 ff. Mühlbacher S. 201 ff.

[4] Ernst Sackur in der Historischen Zeitschrift, N. F. Bd. 57, 1901, S. 385 ff.

quamvis praecipua festivitas esset, ecclesiam non intraturum, si pontificis consilium praescire potuisset.»[1] Eine Reihe von Vermutungen und Rückſchlüſſen ſind an dieſe Worte Einhards geknüpft worden. Hauck hat gegenüber der neuerdings wieder vertretenen Anſicht, Karl habe um die Abſicht des Papſtes gewußt[2], mit Recht darauf hingewieſen, daß dieſe Annahme durchaus hypothetiſch iſt. „Wir wiſſen nicht, daß ſein Ehrgeiz dahin ging, römiſcher Imperator zu heißen.“ Er hat ſeine Meinung trefflich unterſtützt durch Hinweis auf eine Stelle in den Libri Carolini (II, 19)[3], wo Karl „in einer offenen Staatsſchrift das herbſte Urteil über das römiſche Imperium, ſeine Träger und ſeine Inſtitutionen“ ausſpricht.[4] In der That lag gewiß ein weſentliches, bis jetzt meiſt überſehenes Motiv für Karls Bedenken in ſeiner Geſinnung. War es „in Wirklichkeit ein germaniſch-chriſtliches Reich“[5], alſo eine Neuſchöpfung, ſollte dann die Zeit ſelbſt ſich des Neuen im Gegenſatz zum Alten ſo gar nicht bewußt worden ſein? Alcuin belehrt uns eines andern: «Tres personae» — ſchreibt er 799 an Karl, gleich nachdem er ihm beide Schwerter zugeſprochen — «in mundo altissimae huc usque fuerunt. Id est apostolica sublimitas, quae beati Petri principis apostolorum sedem vicario munere regere solet; quid vero in eo actum sit (gemeint iſt ſeine Verſtümmelung am 25. April 799), qui rector praefatae sedis fuerat, mihi veneranda bonitas vestra innotescere curavit. Alia est imperialis dignitas et secundae Romae saecularis potentia; quam impie gubernator imperii illus depositus sit (gemeint iſt Konſtan-

[1] Einhard, l. c. Kap. 28.

[2] Mühlbacher, l. c., auch ſchon Döllinger, S. 346 ff., gegen ihn Harnack, Das karoling. und das byzant. Reich, S. 40, n. 5.

[3] Migne, l. c. S. 1082 ff.

[4] Hauck II, S. 105.

[5] Mühlbacher, S. 208.

tins V. Verjagung 797), non ab alienis sed a propriis et concivibus ubique fama narrante crebrescit. Tertia est regalis dignitas; in qua vos domini nostri Jesu Christi dispensatio rectorem populi christiani disposuit, ceteris praefatis dignitatibus potentia excellentiorem, sapientia clariorem, regni dignitate sublimiorem. Ecce in te solo tota salus ecclesiarum Christi inclinata recumbit.»[1]

War hier nicht Karls Königspriestertum als eine neue eigenartige Würde aufgefaßt, die die päpstliche und die kaiserliche durch Gottes Fügung abgelöst habe? Es dürfte schwer sein, zu bezweifeln, daß auch Karl, der Augustin und seine Verdammung des römischen Staates kannte, sich bewußt war, seine Stellung als Haupt des Gottesstaates widerstreite in ihrer germanischen Eigenart dem, was ein römischer Cäsar gewesen war. Das Gefühl eines Gegensatzes zwischen dem Titel und seinem Inhalt mochte es sein, was Karl im Freundeskreise zur angeführten Äußerung bewog. Daß wichtige politische Bedenken mit unterliefen, wird niemand bestreiten. Noch bestand das byzantinische Kaisertum mit dem berechtigten Anspruch seiner Inhaber, das römische in gerader Linie fortzusetzen. Das Mittelalter hat stets einen feinen Sinn für historisch begründete Rechte bewiesen; schon damals suchte man Karls Kaiserkrönung zu rechtfertigen. Eine gleichzeitige Quelle, die Annales Laureshamenses[2], weiß zu berichten, daß man das byzantinische Kaisertum für erloschen gehalten habe, seit eine Frau (Irene) dort den Thron inne hatte.[3] Diese Beweisführung konnte nicht überzeugend sein, „nicht einmal im gegenwärtigen Momente, noch viel weniger aber, wenn, was doch bald wieder eintreten mußte, ein Mann die oströmische Krone trug".[4] Die

[1] Ep. 114, S. 464. [2] MG. SS. I, S. 22 ff. [3] Ebendas. a. 801.
[4] Harnack, S. 42.

historische Idee des Imperium Romanum, wie sie vom Papst und den Römern durch die Kaiserkrönung auf Karls Reich übertragen worden war, konnte sich nach der Anschauung der Zeit nur in Einem, nicht in Zweien verkörpern. Aus solchen Erwägungen heraus ist wohl der merkwürdige Gedanke einer Vermählung von Karl und Irene erwachsen. Nur der byzantinische Geschichtsschreiber Theophanes weiß von dem Plan zu berichten. Historische Glaubwürdigkeit ist ihm kaum beizumessen; man wird gut daran thun, die Nachricht ins Reich der Sage zu verweisen.[1] Karl trug der herrschenden Ansicht nur insoweit Rechnung, als er sich eifrig um die Anerkennung seines Titels durch den byzantinischen Kaiser bemühte. Es war für ihn Notwendigkeit, „einen Ausgleich mit Byzanz zu suchen, da jeder Streit um die Krone sein Ansehen nur mindern konnte".[2] Erst ungefähr ein Jahr vor seinem Tode sollte ihm gelingen, was er erstrebte; Michael I. erkannte das abendländische Kaisertum an. In dem Brief, den Karl damals dem Byzantiner schrieb, gebrauchte er zum erstenmal den Ausdruck: «Orientale et occidentale imperium».[3] Mit dieser Scheidung war ein Hauptkriterium des Begriffs imperium Romanum — die Vereinigung in einer Hand — aufgegeben. Bewies nicht Karl, wenn er eine solche Scheidung zugab und erstrebte, daß er sich eines Unterschiedes bewußt war? Sein germanisches Kaiserreich ruhte auf anderer Grundlage als das byzantinische, und eben darum sah er keinen anderen Weg, als den: eine gleichberechtigte Stellung für sein Imperium Romanum neben dem oströmischen zu beanspruchen.

Wenn endlich darauf hingewiesen wurde, Karl habe sich an der Anmaßung gestoßen, die in dem eigenmächtigen Vor-

[1] Abel-Simson II, S. 282.

[2] Harnack, l. c.

[3] Ep. 40, S. 415 (Jaffé III).

gehen des Papstes lag[1], so übersah man doch wohl die augenblickliche, demütigende Lage des Papsttums: war es möglich, daß derselbe Papst, der noch eben als Angeklagter vor des Königs Gericht sich durch einen Eid hatte reinigen müssen, zwei Tage später, zum Vollgefühl seiner geistlichen Obmacht emporschnellend, Kaiserkronen huldreich vergab, gar mit dem Gedanken, durch diese Gnadenverleihung den Frankenkönig, einen Karl den Großen, zu verpflichten?[2] Leo III. handelte gewiß lediglich als Repräsentant des römischen Gemeinwesens, an dessen Spitze er stand.[3] Für den Augenblick gab er nur dem nie versiegenden Selbstgefühl der Römer Ausdruck, wenn er seinem Retter und Herrn die Krone der Cäsaren bot. Was verleiten konnte, mehr hinter dieser Handlung zu suchen, als der Handelnde selbst empfand, war ein Blick auf die Folgerungen, die das Papsttum später aus ihr zog.

Karl trug die römische Kaiserkrone, und was er etwa an Bedenken gegen seinen neuen Titel gehegt hatte, verschwand vor dem Zauber, den die imperiale Idee noch immer ausstrahlte. Das Universale war ein Hauptzug des gottesstaatlichen Ideals.[4] Vom römischen Reich hatte das Ideal diese Strebung übernommen. Jetzt, wo Staat und Kirche zu einer weiten Einheit sich vermählt hatten, die sich dem Morgenland gegenüber als eine besondere Welt fühlte, war es der Titel des römischen Imperators, der den Universalgedanken des Ideals im Abendland für Jahrhunderte auch politisch fruchtbar machte, indem er ihn dem Gesichtskreis des nordischen Königtums unlöslich einwob. Das Erhabenheitsgefühl Karls wurde durch

---

[1] So Dahn, Urgesch. d. german. u. roman. Völker, Berlin 1880/89, S. 1080. Thijm, Karl d. Gr., deutsche Ausg., Münster 1868, S. 343. Baxmann, Politik d. Päpste, Elberfeld 1868, I, S. 317. Ranke, Weltgesch. V, 2, 186 u. a.

[2] Mühlbacher, S. 202/203. [3] S. o. S. 10 f. [4] S. o. S. 4 f.

den neuen Namen gesteigert; dies beweist die Anordnung, die er im Jahre 802, nach seiner Rückkehr auf fränkischen Boden, traf: vom 12. Jahre an sollte jeder männliche Unterthan seines Reiches das Treugelübde, das er dem König geleistet, dem Kaiser erneuern.[1] Mit seinem vollen Titel nannte er sich stolz: «Carolus serenissimus Augustus, a Deo coronatus magnus pacificus imperator, Romanum gubernans imperium, qui et per misericordiam Dei rex Francorum atque Langobardorum». Wie ernst er es mit seinen Herrscherpflichten, besonders auch den religiösen, nahm, hatte er schon als König gezeigt. Es wirft ein helles Licht auf den Charakter seines Kaisertums, wenn in den Urkunden nach der Krönung die Invokation „Im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes" immer voransteht.[2]

Den Zeitgenossen aber mußte es dünken, das Reich Gottes wäre wahrhaftig auf Erden angebrochen, so wie es der große Augustin in seiner Civitas Dei erträumt hatte. Es ist ein ergreifendes Bild, das Alcuin in jener viel citierten Briefstelle zeichnet, wo der gewaltige Kaiser, nach all seinen Kriegen und Siegen des Friedens froh, inmitten seines Volkes thront und jeder vertrauensvoll seinem gerechten Spruch, seiner heiligen Mahnung entgegenharrt, um beglückt von des Kaisers Weisheit und Umsicht nach Hause zurückzukehren.[3] Der alte treue Freund und Gelehrte kann sich nicht genug thun, Karl in seiner Königspriesterwürde zu feiern. Einmal ruft er mit Plato: «felicia esse regna, si philosophi, id est amatores sapientiae regnarent»[4], oder er schreibt ihm, seine ganze Auffassung vom Kaisertum zusammenfassend: „Dem Auserwählten wird von Gott die Macht und die Weisheit verliehen: die Macht, damit er die Trotzigen unterdrücke und vor den Schlechten die Niedrigen

[1] Abel-Simson II, S. 273. [2] Mühlbacher, S. 207/208.
[3] Ep. 191, S. 672. [4] Ep. 170, S. 613.

verteidige; die Weisheit, damit er mit frommer Sorgfalt seine Unterthanen regiere und belehre“[1]; denn: „Daß der Fürst des christlichen Volkes alles wissen und predigen muß, was Gott gefällt, ist jedem bekannt“.

Und in dieses Loblied fallen die Dichter am Hofe volltönend mit ein. Ein Theodulf von Orléans besingt Karl geradezu als den Stellvertreter des heil. Petrus:

«Teque sua voluit fungire ille vice
Caeli habet hic claves, proprias te iussit habere;
Tu regis ecclesiae, nam regit ille poli,
Tu regis eius opes clerum populumque gubernas».[2]

Und Alcuin der Dichter jubelt ihm zu:

«Grex est quippe tuus, tu pastor amabilis illi»[3]

und

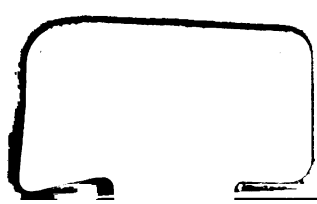
«Rector et ecclesiae, per te, rex, rite regatur».[4]

Was wollte es da noch bedeuten, wenn er den Papst als «Doctor in orbe pius» und «caput ecclesiae» besang oder gar ihm zurief:

«Tu rege doctrinis, mundi laus, regna per orbem».

In diesen letzten Versen lag ein seltsamer Gegensatz zu den ersten, der niemand ins Auge fiel, dem Dichter selbst am wenigsten. Für den Augenblick war ja das Papsttum verblaßt vor der allüberstrahlenden Sonne des Kaisertums. Demütig versicherte Leo III. den Kaiser: «nos omnes in vestro servitio salvi existere cupimus».[5] Der Papst und der ganze unter ihm stehende Priesterstand waren zurückgeschoben, als wäre es möglich, diese ganze Hierarchie auf die Jenseitigkeit des geistlichen Gebietes zu beschränken. Man ahnte nicht, daß „Weltverneinung und Weltbeherrschung sich gegenseitig bedingten“.[6]

[1] Ep. 191, S. 672. [2] MG. Poetae I, S. 524. [3] Ebendas. S. 247.
[4] Ebendas. S. 257. [5] Jaffé IV. Leonis III. Ep. 2, S. 314.
[6] Heinrich v. Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart 1887, S. 129.

Lebenslauf.

Geboren wurde ich als Sohn des Hofrats und öffentlichen Notars Heinrich Lilienfein, protestantischen Bekenntnisses, zu Stuttgart am 20. November 1879. Nach 10jähriger Gymnasialzeit erlangte ich im Sommer 1898 das Reifezeugnis und bezog im Herbst desselben Jahres die Universität Tübingen zum Studium der Geschichte. Vom Herbst 1899 bis zum Herbst 1901 war ich bei der philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg inskribiert. Ich hörte Vorlesungen philosophischen, historischen, kunsthistorischen und geographischen Inhalts bei den Herren Prof. von Heinemann, Hettner, Lange, Schwabe (Tübingen); Erdmannsdörffer, Kuno Fischer, Schäfer, Thode (Heidelberg). An Seminarien nahm ich teil bei den Herren: Erdmannsdörffer, von Heinemann, Schäfer und Thode. Allen diesen meinen hochverehrten Herren Lehrern, im besonderen Herrn Geh. Hofrat Professor Dr. Schäfer für eine Reihe wertvoller Ratschläge zu vorliegender Abhandlung, bin ich zu tiefem Dank verpflichtet.